

Contribuição para o estudo das Fontes da Noção Ocidental de Bem

Uma análise atenta dos lugares em que São Tomás de Aquino trata, pessoalmente e pela primeira vez, a problemática do Bem¹, põe de manifesto as fontes essenciais desta noção, no que diz respeito ao seu número, importância e carácter peculiar de cada uma.

Em certas passagens², é quase exclusivamente Aristóteles que aparece e domina, com o seu método peculiar da experiência da natureza e apetite natural, que levam o Angélico a formular um conceito de bem em plena coincidência com o conceito de ente: cada natureza tem já algum bem em acto e tende, agindo, para aquele bem que tem em potência.

Noutros lugares³, está sobretudo presente a figura de Sto. Agostinho, cujas palavras manifestam uma tendência diversa da anterior, enquanto afirmam ser o mesmo Deus a bondade das criaturas, facto que obriga São Tomás a procurar-lhes uma explicação. Sto. Agostinho imprime um carácter especial aos três últimos artigos da questão do bem⁴, que se distinguem dos anteriores pela estranha formulação das questões e pelo modo histórico de expô-las. Por outro lado e ao ensaiar uma explicação de Sto. Agostinho, o Angélico chega a admitir a possibilidade de uma noção de bem estranha à estabelecida anteriormente.

Mas do princípio ao fim, com uma intervenção mais discreta mas não menos eficaz, afirma-se uma terceira fonte: Boécio, investido na função de mediador.

¹ S. THOMAE AQUINATIS, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, cura et studio P. Fr. P. SPIAZZI, ed. Marietti, Taurini-Romae, 1953, quaestiones 21-22. Citaremos esta obra pela abreviatura *De Ver.*, designando os números que seguem respectivamente a questão, o artigo e a objecção ou resposta. As outras obras do Aquinatense serão citadas de *Opera omnia*, ed. Marietti, Taurini-Romae.

² *De Ver.*, 21,1; 22,1.

³ *De Ver.*, 21, 1; 21,4-6.

⁴ *De Ver.*, 21, 4-6.

Em trabalhos anteriores⁵, tivemos ocasião de sublinhar a importância destas *auctoritates*, mais ainda tendo em conta o carácter peculiar do método escolástico das *disputationes*⁶. Mas as dúvidas, cautelas e oscilações do Angélico na atribuição das doutrinas aos autores mencionados⁷, introduzem-nos no amplo diálogo que se encontra na génese da noção ocidental de bem. E porque a reflexão filosófica acerca dos valores fundamentais é uma tarefa de sempre, sentimos que a gestação destes valores ainda não chegou ao fim. São Tomás procurou a síntese que nós ainda procuramos. Certas fracturas do pensamento que ele pretendeu superar ainda hoje são as nossas. Por isso mesmo, ouvir as vozes que ele ouviu pode servir para o compreendermos a ele e para nos compreendermos a nós próprios⁸.

As intervenções daqueles três autores encontram-se em manifesto equilíbrio ao longo de toda a exposição e são mais abundantes e significativas na parte final⁹, sobretudo quando é atribuído a cada um deles um argumento a favor da participação dos bens criados¹⁰.

É também aqui onde aparece melhor o contributo que de cada um deles aceita São Tomás: de Aristóteles a experiência da natureza das coisas, de Sto. Agostinho a análise da condição do homem, de Boécio a relação entre Deus e as criaturas.

O presente trabalho divide-se em três partes, dedicadas respectivamente a Boécio, Aristóteles e Sto. Agostinho. Em cada uma delas atenderemos exclusivamente ao sentido da noção de bem nos textos citados e ao uso que deles faz o Angélico. Procuraremos reduzir ao mínimo as repetições derivadas da complexidade dos problemas.

⁵ RIBEIRO DIAS, J., *Vivência do Bem e Metafísica. Tensão interior da síntese tomista*, em *Itinerarium*, 1970 (16), 27-61; ID., *A Noção Metafísica de Bem nas «Quaestiones Disputatae de Veritate» de S. Tomás de Aquino*, Lisboa, 1970.

⁶ *Ib.*, p. 33-38; *Ib.*, p. 79-84.

⁷ *Ib.*, p. 49-52; *Ib.*, p. 95-98.

⁸ Talvez por isso, mais que a imensa produção científica dedicada ao tema e de que iremos fazendo menção, interessaria destrinçar os tipos possíveis de interpretação de S. Tomás de Aquino. Veja-se a diferença entre os de GILSON, de RAHNER, e o seu próprio, feita por J. ENES, em *A porta do ser. Ensaio sobre a justificação noética do juízo de percepção externa em S. Tomás de Aquino*, Lisboa, 1969, pp. 12-18.

⁹ *De Ver.*, 21, 4-6.

¹⁰ *Ib.*, 21, 5.

Boécio (480-524)

Conhecemos hoje o enorme influxo que Boécio exerceu no pensamento da Idade Média e, em particular, na formação da Escolástica, a ponto de ter sido equiparado ao de Sto. Agostinho¹¹. O título de Filósofo por antonomásia pertencia a Boécio, antes de no século XIII ter sido reservado a Aristóteles¹².

Mais concretamente sabemos que, pelos anos de 1230-1240, uma das suas obras servia de texto na Universidade de Paris¹³. Nos primeiros anos de magistério (1257-1258), precisamente na mesma época das *disputationes* acerca do bem¹⁴, o Angélico escreveu um comentário ao livro de Boécio conhecido pelo nome *De Hebdomadibus*¹⁵. A obra original de Boécio, no título completo¹⁶ e no conteúdo, ocupa-se do género de bondade que pertence às criaturas. Tal facto fornece-nos uma primeira explicação do grande número de citações implícitas e explícitas que deste opúsculo encontramos no *De Veritate*¹⁷. Era natural. S. Tomás conhecia bem o texto que entretanto comentava e tirava dele todo o partido possível.

Nestas e nas outras obras em que é citado por São Tomás de Aquino, Boécio aparece-nos sempre investido na função de mediador

¹¹ UEBERWEG-GEYER, *Die Patristische und scholastische Philosophie* II, Berlin, 1928, p. 137; TRENDALL, *Introducción a Boecio*, em *Ideas y valores*, 1962, n. 13, p. 65-78; COURCELLE, P., *Saint Augustin et Boèce, la survie de leurs chefs-d'oeuvres*, (Institut de France) Paris, 1968.

¹² JANSEN, M., *Der Kommentar der Clarenaldus von Arras (1100-1170) zu Boethius De Trinitate*, Breslau, 1926, p. 18; A convicção tradicional de na Idade Média ser reservado a um autor o título de Filósofo é posta em dúvida por VAN STEENKISTE, C., O. P., *Il «Liber de Causis» negli scritti di S. Tommaso*, em *Angelicum*, 1958 (35), 325-74.

¹³ GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma, 1941, p. 123; SCHRIMPF, G., *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 2)*, Leiden, Köln, 1966.

¹⁴ Esta coincidência no tempo mantém-se nas diversas cronologias: WALZ, *Thomas d'Aquin*, em *D. Th. C.*, col. 639; MANDONNET, *Chronologie des Questions Disputées de S. Thomas*, em *Rev. Th.*, 1918, pp. 266-287; SYNAVE, *Le problème chronologique des Questions Disputées de S. Thomas d'Aquin*, em *Rev. Th.*, 1928, 154-159; DONDAINE, A., *Secrétaires de saint Thomas (éditeurs operum Sancti Thomae de Aquino)*, Romae, 1956; ID., *Autour des secrétaires de saint Thomas*, em *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, 745-754; ver ainda a introdução ao livro *Sancti Thomae Aquinatis liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium qui dicitur Summa contra Gentiles*. Vol. I: *Introductio*. Cura et studio D. Petri MARC, O. S. B., coadiuv. fr. Ceslao PERA, O. P. et D. Petro CARAMELLO, Turim-Paris, 1967, e a crítica que lhe faz VAN STEENKISTE, C., O. P., em *Angelicum*, 1968 (45), 353-355.

¹⁵ *Opuscula philosophica et theologica*, ed. De Maria, Tiferi Tiberini, 1886, III, 393-395.

¹⁶ BOETIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona*. — *Liber ad Joannem Diaconum Ecclesiae romanae*. Cf. M. P. L., 64, col. 1311-1314.

¹⁷ *De Ver.*, 21-22.

entre Aristóteles e Sto. Agostinho. Mantém assim em plena Idade Média o lugar que pretendia ocupar em vida através do seu labor filosófico.

Com efeito, vivendo nos tempos críticos em que a nova civilização cristã surgia sobre as ruínas do Império Romano, Boécio pretende salvaguardar o melhor da Cultura Antiga, traduzindo as suas obras e procurando uma síntese harmónica entre os seus máximos representantes: Aristóteles e Platão¹⁸.

Na realidade, a um bom número de traduções Boécio juntou algumas obras originais nas quais se misturam elementos e princípios recebidos de um e de outro. É o que podemos verificar dentro do problema que nos ocupa, nas duas obras citadas por São Tomás de Aquino.

De Consolatione Philosophiae

Boécio escreveu esta obra¹⁹ no cárcere, durante os últimos atribulados dias da sua existência, orientando-se pelos princípios e doutrinas que a sua memória guardava, prolongados pelo natural discurso da razão. O livro apresenta-se deste modo como o itinerário pessoal de uma reflexão sobre a vida. Nele se amalgamam, por vezes dentro do mesmo tema, elementos das doutrinas do passado, particularmente de Platão e Aristóteles, que virão a exercer uma discreta influência no futuro²⁰.

Quanto à ideia de bem, verificamos que Boécio é quase completamente aristotélico, adiantando mesmo alguns aspectos da solução tomista.

Parte do princípio: «o bem é aquilo que todos desejam»²¹. Mostra depois, em páginas por vezes muito belas, como aquilo

¹⁸ «Ego omne Aristotelis opus quodcumque in manus venerit, in romanum styllum vertens (...) omnesque Platonis dialogos vertendo, vel etiam commentando in latinam redigam formam. His peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias, in unam quodammodo revocare concordiam, et in his eos non ut plerisque dissentire in omnibus, sed in plerisque quae sunt in philosophia maxime consentire demonstrem». *Comm. in L. Aristotelis: Peri Hermeneias*, ed. II, 1. II; M. P. L., 64, col. 433.

¹⁹ ANICII MANLI SEVERINI BOETHII, *Philosophiae Consolatio* (Opera, Pars I), edidit Ludovicus BIELER, *Corpus Christianorum, Series latina*, XCIV, Turnholti, Brepols, 1957; *De Consolatione Philosophiae libri quinque*, M. P. L., 63, col. 579-862.

²⁰ Sob estes diversos pontos: ALFONSI, L., *Storia interiore e storia cosmica nella «Consolatio» boeziana*, em *Convivium*, 1955 (23), 513-21; SULOWSKI, J., *The sources of Boethius «De Consolatione Philosophiae»*, em *Sofia*, 1961 (29), 67-94; BIELER, L., *Vorbemerkungen zu einer Neuauflage der «Consolatio» des Boethius*, em *Wiener Studien*, 1957 (70), 11-21.

²¹ *De Consol. Philos.*, III, prosa X; C. C., 94, p. 55; M. P. L., 63, col. 768.

que todas as coisas desejam, — portanto o seu fim e o seu bem, — é a unidade da forma pela qual cada coisa existe²². Para além de tudo encontra-se Deus, fim último de todas as coisas²³.

De Hebdomadibus

Mas a fonte que mais nos interessa, e onde Boécio nos oferece um caso típico de sincretismo entre a teoria platónica e aristotélica do bem, é este pequeno opúsculo, já anteriormente comentado e agora tão citado pelo Angélico.

O mesmo título, numa formulação em certo modo aristotélica, põe um problema tipicamente neoplatónico: a natureza da bondade que pertence aos bens criados.

Depois da breve introdução, podemos distinguir três partes:

1. *Pontos de partida*. Apresentam-se alguns princípios evidentes (*propositiones per se notae*), como base para a solução²⁴. São oito. As sete primeiras atendem à relação entre o concreto e o abstracto. Como bom aristotélico, Boécio observa que o abstracto não existe a não ser no concreto. Estes conceitos exprime-os nas fórmulas *esse* e *id quod est*. Mas deve notar-se que *esse* não se toma aqui no sentido tomista de *actus essendi*. Para Boécio, *esse* é ainda uma forma específica, a modo aristotélico, que não existe em si, mas no concreto ou substância, *in eo quod est*²⁵.

Enquanto uma substância concreta (*quod est*) tem a sua forma (*esse*), subsiste. Mas pode também adquirir formas acidentais e, além do que é substancialmente, ser algumas outras coisas acidentalmente (prop. 5).

Temos assim três modos de ser:

a) A forma em abstrato (*esse simplex*). Tomada logicamente, ainda não existe (prop. 1). Mas depois Boécio fala dela enquanto real (alusão a Deus que aparecerá como a forma simples do bem). Nesta forma simples real, coincidem o abstrato e o concreto (prop. 6).

²² *Ib.*, III, prosa XI; C. C., 94, p. 56-59; M. P. L., 63, col. 771-774.

²³ *Ib.*, III, prosa XII; C. C., 94, p. 60-62; M. P. L., 63, col. 777-782.

²⁴ M. P. L., 64, col. 1311, BC.

²⁵ Ver FABRO, C., *Neotomismo e Suarezismo*, Piacenza, 1941, p. 24 ss.; HADOT, P., *La distinction de l'être et de l'étant dans le De Hebdomadibus de Boèce*, em *Die Metaphysik im Mittelalter, ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des II Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie*, Berlin, 1963, p. 147-153.

b) O concreto (*id quod est*) ou substância, que é enquanto tem a sua forma e portanto se distingue dessa forma (prop. 7).

c) As formas acidentais (*esse aliquid*), que sobrevêm ao concreto (prop. 3-4).

No concreto criado (do qual se trata) há uma ordem (lógica) entre as formas que recebe, de modo que somente depois de receber a forma substancial (*esse*), pode receber as formas acidentais (*esse aliquid*) (prop. 5).

Esta relação entre o concreto e as suas formas (substancial e acidentais) é o que Boécio denomina *participação* (prop. 5), se bem que na prop. 2, e logo no resto do opúsculo, reserve este vocábulo para designar a *relação entre o concreto e as formas acidentais*.

2. *Discussão do problema.* Boécio entra no debate da questão que formula assim: todas as coisas são boas; mas não podem sê-lo nem por participação nem por essência; como o são pois?

a) Para provar a primeira asserção recorre ao princípio Aristotélico: tudo tende para o bem, em união com a prop. 8: tudo tende para o seu semelhante; concluindo logo que todas as coisas, semelhantes ao bem que apetecem, são boas.

b) Mas não são boas por participação (que se dá só em relação às formas acidentais), pois se o fossem o bem seria nelas algo acidental e não substancial (*in eo quod sunt*).

c) Por outro lado, não podem ser boas por essência, pois nesse caso seriam semelhantes a Deus; mais, seriam Deus mesmo, pois semelhante a Ele só é Ele mesmo²⁶.

Para entender esta conclusão é de recordar que a forma substancial (*esse*), é tomada aqui à maneira de uma forma específica não analógica, e assim se fala de tal semelhança, como se as criaturas fossem da mesma espécie de Deus, o que Boécio rejeita como impossível.

3. *Solução.* Para a solução do enredado problema, Boécio toma dois princípios platónicos (relativos ao Primeiro Bem) e dois aristotélicos (relativos à causalidade):

²⁶ De *Hebdomadibus*, M. P. L., 64, col. 1312, AB.

— platónicos:

Deus define-se como Bem.

Este Bem é o Princípio [eficiente] de todas as coisas²⁷.

— aristotélicos:

Todo o agente age enquanto está em acto.

Todo o agente produz um efeito semelhante a si próprio.

Combinando estes princípios (que sem serem formulados dirigem todo o processo), Boécio encontra a solução: Deus é por definição Bom, a forma simples do Bem²⁸, e existe por si mesmo²⁹; ora todas as coisas existem porque e enquanto provêm de tal causa que, sendo boa, não podia deixar de produzir efeitos bons³⁰; todas as coisas são portanto boas substancialmente (*in eo quod sunt*), não só acidentalmente (o que seria por participação).

Diremos então que são *semelhantes* a Deus? Não, insiste repetidamente Boécio, porque só Deus é Bom por definição, só Ele é a forma simples de Bem, ao passo que as coisas são compostas, são além disso segundo muitos outros predicados (acidentais), e são portanto boas (substancialmente) *apenas porque vieram de um Bom*³¹.

Boécio ao falar de *esse* não dispõe de recursos para o poder entender como acto transcendental e analógico, mas apenas como forma específica. Usando só nestes limites o princípio da causalidade (todo o agente produz um efeito semelhante a si), prova que as coisas são boas *por virem de Deus*, mas deve esforçar-se por mostrar que, no entanto, as coisas não são semelhantes a Deus.

Em conclusão, as coisas são boas substancialmente enquanto e *só enquanto* procedem de um Bom (Deus).

²⁷ Estes dois princípios do diálogo TIMEU (cf. 29 d-30 a) deram origem à principal corrente neoplatónica sobre o Bem, considerado como princípio de todas as coisas. Cf. PEGHAIRE, *L'axiome «bonum est diffusivum sui» dans le Néo-platonisme et le Thomisme*, em *Rev. de l'Université d'Ottawa*, 1932 (I), 5-30; JOSSUA, J.-P., *L'axiome «bonum est diffusivum sui» chez Saint Thomas d'Aquin*, em *Rev. Sc. Rel.*, 1966 (40), 127-153.

²⁸ «Illud enim (Primum Bonum) quoquo modo sit, bonum est, in eo quod est; non enim aliud est praeterquam bonum». *M. P. L.*, 64, 1313 B, passim.

²⁹ «Ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum». *Ib.*, A.

³⁰ «Tunc enim, in eo quod essent, non essent bona (as criaturas) si a primo bono minime defluxissent». *Ib.*, e passim.

³¹ «Et quoniam actu non potuere existere (as criaturas), nisi illud ea quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est, et non est simile substantiali bono id quod ab eo fluxit». *Loc. cit.*, col. 1314 A, sublinhado nosso.

A interpretação tomista

Tendo optado pela concepção finalista de Aristóteles, São Tomás notou primeiramente que Boécio a seguia no *De Consolatione Philosophiae*. Cita esta fonte num momento central da sua exposição³², quando percorria o segundo estágio da experiência, e procura impor ao *De Hebdomadibus*, pelo menos na medida do possível e segundo a necessidade de cada momento, tal interpretação.

O ser e a participação

Os historiadores são unânimes em admitir que Boécio é uma das fontes primordiais em que São Tomás bebeu a sua fundamental intuição metafísica: o acto de ser como acto supremo³³.

É certo, como acabamos de ver, que em Boécio o ser (*esse*), é ainda um acto formal. Mas, na medida em que este acto formal se encontra em todas as coisas, constitui uma sugestão eficaz para a metafísica do Angélico³⁴.

Por outro lado, foi também sobre as proposições iniciais do *De Hebdomadibus*, que São Tomás desenvolveu, por vez primeira e definitiva, o seu conceito de participação, baseado sobre o ser em abstracto e em concreto (*esse, quod est*) tomados já no sentido metafísico. No seu comentário, escrito apenas um ano antes das nossas questões, sobre os três modos de ser relevados na fonte — puro ser (*esse*), essência criada (*quod est*), e acidente (*esse aliquid*) — São Tomás elaborava outros tantos modos de participação³⁵, que precisamente correspondem aos três modos de participação dos bens criados que nos reproduzem os três argumentos dos textos que estudamos³⁶.

³² *De Ver.*, 21, 2.

³³ SAFFREY, H. D., em *Sancti Thomae de Aquino super librum de Causis Expositio*, Fribourg-Louvain, 1954, p. XXXI, afirma que este progresso não veio por Plotino, Proclo, ou o Livro De Causis, mas «c'est par Boèce et le *De Hebdomadibus* que viendra au Moyen Age une utilisation du système plotinien de la causalité au profit de l'existence».

³⁴ FABRO, C., *Neotomismo e Suarismo*, Piacenza, 1941, p. 27; *Id.*, *Dall'ente di Aristotele all'essere di S. Tommaso*, em *Aquinas*, 1958 (1), 5-39; *Id.*, *Dall'essere di Aristotele allo «esse» di Tommaso*, em *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 227-47; *Id.*, *Platonism, Neo-Platonism and Thomism: convergencies and divergencies*, em *New Scholastic*, 1970 (44), 69-100; CUNNINGHAM, F. A., S. J., *Precedentes históricos de la teoria de esse y esencia en Santo Tomás*, em *Pensamiento*, 1964 (20), 155-72.

³⁵ FABRO, C., *La nozione metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1950, p. 27 ss.

³⁶ *De Ver.*, 21, 5.

Não parecerá portanto exagerado afirmar que, se o sentido íntimo da ordenação daqueles argumentos indicava a vontade de explicar Sto. Agostinho, os meios utilizados, os argumentos mesmos, provinham fundamentalmente de Boécio, designadamente no que diz respeito aos diversos tipos de causalidade.

O sentido da causalidade

A ponte pela qual o método aristotélico da experiência e o agostiniano da intuição-participação puderam encontrar-se, era o estabelecimento da *relação causal* entre Deus e as criaturas³⁷. Deste modo, a participação como composição nocional³⁸, pôde resolver-se na doutrina da distinção entre Deus (Bem por essência) e a criatura (bem por participação)³⁹.

Ora essa doutrina da causalidade era o conteúdo inteiro do *De Hebdomadibus*. São Tomás utiliza exactamente os mesmos quatro princípios de Boécio, mas no sentido superior que implica uma síntese das posições (neo)platónicas e aristotélicas. Com efeito, os dois princípios platónicos são tomados no sentido de que Deus, Puro Ser, coincide com a Sua Bondade, é portanto a Bondade Absoluta, e, por outra parte, é Princípio Eficiente Primeiro de todas as coisas.

Mas São Tomás depara com um horizonte mais amplo, graças à intuição superior de ser, sobre o qual se baseia. Ao contrário de Boécio que se esforçava por afirmar que os bens criados, efeitos de Deus, não são semelhantes a Ele, o Angélico insiste, pelo contrário, em que são semelhantes, e precisamente devido ao facto de todos eles procederem do Bem Primeiro.

A razão deste contraste flagrante é a noção de ser ou bondade própria de cada um. Enquanto para Boécio era ainda uma forma específica, e portanto afirmando a semelhança ele corria o perigo de igualar demais a criatura com o Criador, para São Tomás o ser é o acto supremo, puramente analógico ou proporcional, que os sujeitos criados possuem enquanto o recebem segundo a sua medida. Neste caso, a criatura pode dizer-se *semelhante* ao Primeiro Bem pelo seu ser ou bondade, mantendo-se contudo bem vincada

³⁷ *De Ver.*, 21, 4.

³⁸ *De Ver.*, 21, 2.

³⁹ *De Ver.*, 21, 5.

a simultânea dissemelhança, pelo facto de a criatura ter essa bondade limitadamente.

Deste modo chega São Tomás, para além de Boécio, a um conceito de participação estática, na linha da experiência de Aristóteles, e segundo o conteúdo dos dois primeiros argumentos que utiliza.

Mas logo a seguir e inesperadamente, São Tomás parece ultrapassar-se a si próprio na possibilidade admitida no terceiro argumento.

Prosseguindo no propósito de afirmar a semelhança entre o bem criado e o Incriado sem comprometer a devida dissemelhança, o Angélico admite agora a possibilidade de a criatura ser o seu mesmo ser, tal como *Deus*. Teríamos assim a *máxima semelhança*. Mas ela seria possível, porque ainda neste caso a criatura se diria por participação, como causa segunda subordinada a Deus, único Fim Ultimo, e portanto Unico Bem por essência.

*Ora esta parece ser a intenção de Boécio no De Hebdomadibus*⁴⁰, conclui São Tomás. Tal conclusão é exacta enquanto no opúsculo a criatura se diz boa só pela sua origem da Causa Primeira, porque vem de Ela, e esta relação de causalidade eficiente é o centro desse argumento. Acontece é que São Tomás, no plano da sua interpretação geral de Boécio, transforma a causalidade eficiente da fonte em causalidade final, e os puros efeitos que são ali os bens criados em causas finais segundas, boas pela sua bondade, mas enquanto se mantêm sob a dependência da Causa Ultima e portanto são consideradas em ordem a Ela.

Como facilmente se verifica, neste momento central da investigação tomista acerca do bem, entram em jogo três tipos de causalidade clássica: as causas exemplar, eficiente e final.

Trata-se do conjunto das causas extrínsecas. Incidental e subordinadamente também se fala das causas intrínsecas — material e formal — designadamente no sentido que assumem no plano da metafísica tomista: essência e ser. Mas o esforço de investigação gira ao redor das causas extrínsecas. Isto vem confirmar que a tematização tomista não é de ordem meramente científica ou filosófica ou racional, mas teológica. Não se circunscreve ao horizonte grego

⁴⁰ *Ib.*

das causas intrínsecas — ideia e sensível, forma e matéria — mas questiona sobre o mistério das origens e dos fins. Não pergunta apenas *que* são as coisas, mas interessa-se ainda em saber *porque* são. Não permanece dentro delas mas percorre o circuito do seu contexto. Para além das transformações do universo, evoca o mistério da sua criação.

Por outro lado, São Tomás afirma a hierarquia entre aqueles três tipos de causas. A causa exemplar é subordinada e reduzida às outras duas. Mesmo *a priori*, uma vez que ela é a mais próxima das causas intrínsecas, poderíamos esperar que isso acontecesse. Ao sublinhar tão decididamente, mesmo em desacordo total com Boécio, que as coisas são semelhantes a Deus, e Deus portanto é a sua causa exemplar, São Tomás sublinha sempre que a razão de tal semelhança é Deus ser causa eficiente das coisas. A causalidade exemplar depende em absoluto da causalidade eficiente. E se o Angélico cita frequentemente como fonte da causa exemplar o Pseudo Dinis, é sintomático verificar que ele não aparece aqui, mas cede o lugar a Boécio.

Verificamos assim, que na questão do bem, a concepção exemplarista, hierárquica e estática do primeiro é integrada na visão mais genésica, transcendental e dinâmica do segundo. A ordem é animada pela ordenação.

Mas o texto põe ainda de manifesto a relação vigente entre a causa eficiente e a final. À primeira vista, no contexto geral da exposição e no terceiro argumento, sobre a causalidade eficiente de tipo mais platónico e dependente do passado e das origens míticas, parece prevalecer uma causalidade de tipo aristotélico, orientada para o futuro, finalista e escatológica.

No terceiro argumento, a razão de se poder admitir a possibilidade de a criatura ser o seu mesmo ser, como Deus, sem por isso comprometer a sua mútua distinção, é directamente referida à causalidade final.

A criatura pode ser causa-final-segunda, e como tal ser apetecida por alguém ou alguma coisa (seu efeito), só enquanto subordinada ao Fim Ultimo, pois a *causa segunda só influi no seu efeito pressuposto o influxo da causa primeira*⁴¹.

⁴¹ «Causa secunda non influit in suum causatum nisi praesupposito influxu causae primae». *De Ver.*, 21, 5.

O fim causa na medida em que a perfeição (ser) que há nele atrai o efeito. Este ser ou perfeição é perenemente recebido de Deus, é *de* Deus. Verifica-se portanto que o efeito (apetite) ao procurar o ser (sua perfeição) da causa-final-segunda, busca realmente o ser da causa final última. *Deus é apetecido em tudo o que é apetecido* ⁴². Até aqui joga a causalidade final.

Mas a razão de na causa-final-segunda haver a perfeição (ser) é porque ela a recebeu de Deus que, além de Causa Final Última é também Causa Eficiente Primeira ⁴³. Uma coisa só pode ser causa-final-segunda na medida em que recebe de Deus a força de causar. A causalidade final da criatura depende da causalidade eficiente de Deus ⁴⁴.

No fim do terceiro argumento, o Angélico já não se refere a qualquer desses tipos de causalidade, mas fala apenas da criatura como algo relativo e de Deus como absoluto.

O Criador e a criatura. Deus e o Universo. É esta a distinção fundamental que São Tomás procura estabelecer. Sobre ela e a partir dela é que depois recolhe outros materiais, os assimila e os dispõe na concepção harmoniosa de todo o seu pensamento.

Aristóteles (384-322 a. C.)

Ao analisar a exposição tomista da noção de bem, pudemos verificar constantemente como em cada um dos passos fundamentais que avança, São Tomás se refere, explícita ou implicitamente, a uma fórmula ou doutrina de Aristóteles. Sobretudo quando se trata do método para investigar a noção ⁴⁵.

Os princípios

Na base de todo o processo encontram-se dois princípios lógico-ontológicos. O primeiro refere-se ao objecto da metafísica: o ente

⁴² Deus «propter hoc quod est ultimus finis, appetitur in omni fini». *De Ver.*, 22, 2; «In quantum aliqua desiderant esse, desiderant Dei similitudinem et Deum implicite». *Ib.*, ad. 2.

⁴³ «Omnium ultimus finis, sicut et primum principium». *De Ver.*, 21, 5.

⁴⁴ «Secundarius finis non appetitur nisi per virtutem finis principalis in eo existentem: prout scilicet est ordinatum in illud, vel habet similitudinem ejus». *De Ver.*, 22, 2.

⁴⁵ Cf. *Bem, Fim e natureza. Anotações à herança doutrinal de Aristóteles*, em *Itinerarium*, 1969 (15), 153-173; *A noção de Bem nas «Quaestiones Disputatae de Veri atque» de S. Tomás de Aquino*, Lisboa, p. 8-27, 95-100.

é o nosso primeiro conceito⁴⁶. Ainda que citado de Avicena, ele remonta certamente a Aristóteles⁴⁷, e não errava a intuição de São Tomás ao colocá-lo na base da sua exposição aristotélica do bem.

Mas estreitamente unido a este, vinha o princípio gnoseológico que situa São Tomás na mesma linha de Aristóteles, dentro do realismo moderado: a cada conceito novo na mente não é necessário que corresponda uma nova realidade. O nosso entendimento não somente é passivo mas activo, seja embora pela sua imperfeição de não poder captar toda a realidade de uma só vez⁴⁸. Este princípio, que está na base do tomismo enquanto oposto ao realismo exagerado dos neoplatónicos, é também recebido de Aristóteles, sobretudo ao explicar a possibilidade dos últimos conceitos transcendentais⁴⁹ pela doutrina da relação de razão citada explicitamente da *Metafísica*⁵⁰.

Um conceito transcendental, segundo São Tomás, nasce do progresso da razão no conhecimento do ente, enquanto dele adquire uma nova experiência. No caso do bem, o entendimento adquire a experiência de um apetite que se coloca, tendendo para ele, de frente ao ser. Graças a esta nova experiência, o entendimento atribue ao ente uma relação de razão, resultando assim o novo conceito de bem.

O problema fulcra-se no *método* e no *objecto* da ciência aristotélica: a *experiência* das coisas que nos conduz à *natureza* dessas mesmas coisas.

Na exposição dos dois estádios da experiência⁵¹, era exclusivamente este espírito, por vezes as fórmulas e as palavras de Aristóteles acerca da natureza, que se traziam como *autoridades*. Que significa a natureza para o Estagirita e qual o caminho que segue para a descobrir?

A experiência da natureza

Num livro da *Metafísica*, geralmente considerado como o seu léxico, entre os termos técnicos explicados, aparece a natureza em quarto lugar segundo três sentidos: um primário, como a mesma

⁴⁶ *De Ver.*, 21, 1; 21, 4, ad 4.

⁴⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica*, Γ, 1, 1003 a 21. Cf. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 311.

⁴⁸ *De Ver.*, 21, 2, 5; 21, 2, 7-8; 21, 4, 8-9.

⁴⁹ *De Ver.*, 21, 1.

⁵⁰ *Metaph.*, V, 15, 1021 a 26.

⁵¹ *De Ver.*, 21, 2; 22, 1.

substância (οὐσία) dos entes que têm em si um princípio de movimento, e dois derivados: a matéria que é sujeito deste princípio de movimento, e o factor do progresso ou desenvolvimento interior; este provém da natureza no primeiro sentido e manifesta-a⁵².

Na Física porém, é onde Aristóteles trata de intento e exaustivamente do conceito de natureza, que determina a partir da experiência. Distingue entre as obras da natureza, as da arte (no sentido geral de efeitos da inteligência e actividade humana), e as do acaso⁵³; só as substâncias naturais têm em si um princípio de movimento. As naturezas são compostas de matéria e forma. A matéria denomina-se também natureza enquanto sujeito do movimento⁵⁴. A forma denomina-se também natureza como princípio do movimento. Mas está sempre unida a uma matéria⁵⁵.

Em resumo, a natureza reside só no composto físico natural de matéria e forma e, pode definir-se: *Um princípio e uma causa de movimento e de repouso para a coisa na qual reside imediatamente a título de atributo essencial e não accidental*⁵⁶.

Este conceito de natureza como *princípio de movimento e de repouso* era aquele de que se valia São Tomás para explicar que o apetite natural não é só tendência para o fim, mas já repousa nele, seja embora ainda parcialmente⁵⁷.

De facto Aristóteles procurava explicar as duas mutações que a experiência nos mostra na realidade: a accidental das operações naturais e a substancial da geração das substâncias.

Na primeira parte, dirigia-se contra os filósofos pré-socráticos, sobretudo Empédocles, que negavam as causas, pelo menos a final. O filósofo usa contra eles os argumentos que São Tomás recolhe⁵⁸: também os agentes desprovidos de conhecimento agem por um fim; neles a causalidade do fim manifesta-se como princípio interno

⁵² *Metaph.*, V, 4, 1014 b 17-21; Cf. MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1945, p. 93; BRENTANO, F., *Vor der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Freiburg, 1862), Hildesheim, 1963; RICOEUR, P., *Être, essence et substance chez Platon et Aristote*, Paris, 1960; De MURALT, A., *Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*, em *Stud. Philos.*, 1963 (23), 109-162; REALE, G., *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la «tavola» dei significati di esso secondo Aristotele*, em *Riv. Filos. neoscol.*, 1964 (66), 289-326.

⁵³ Esta distinção está sempre presente na *Metaph.*, VII, 7-9; cf. por exemplo cap. 7, 1032 a 12; sobre o sentido da experiência ver VIANO, C. A., *L'esperienza in Aristotele*, em *Riv. Fil.* 1959 (50), 299-335.

⁵⁴ *Phys.*, II, 1, 193 a 28.

⁵⁵ *Phys.*, II, 1, 193 b 3.

⁵⁶ *Phys.*, II, 1, 192 b 20.

⁵⁷ *De Ver.*, 21, 2; 22, 1, ad 3 e ad 8.

⁵⁸ *De Ver.*, 22, 1; 5, 2.

que inclina e dirige para a acção, e este princípio é a natureza mesma⁵⁹.

Mas por outro lado a matéria, pura potência, tende também e antes de mais nada para a forma que é o seu fim. Era o único exemplo referente às gerações substanciais que São Tomás encontrava em Aristóteles⁶⁰.

A natureza implica portanto o fim em dois sentidos: enquanto se aperfeiçoa na acção, e enquanto no acto da geração natural, graças à intervenção de um motor pré-existente, uma matéria adquire a sua forma para constituir uma substância⁶¹. São os dois estádios da experiência que conduzem Aristóteles à sua noção do ente como bem e fim.

Fim e Bem

O fim para que as coisas tendem é, na mente do Estagirita um bem. Na enumeração dos quatro géneros de causas, a ideia do fim comporta em geral a do bem⁶². O fim é considerado o *bom* e o *melhor*⁶³, e está em todas as categorias⁶⁴.

À primeira vista, mais que profunda teoria metafísica, esta consideração parece indicar uma directriz do bom senso, enquanto a natureza aparece ordenada à vida e não à morte, à felicidade e não à desgraça. É neste sentido que Aristóteles afirma, na primeira página da *Ética a Nicómaco* e num plano sobretudo moral, que *todas as coisas apeteem o bem*⁶⁵, a fórmula que São Tomás utiliza como fundamento da sua noção.

De carácter mais especulativo é a doutrina da finalidade⁶⁷. A natureza age por um fim. Mas este fim é a natureza mesma⁶⁸.

⁵⁹ MANSION, *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1945, p. 280-1.

⁶⁰ *De Ver.*, 22, 1, ad 3; 21, 2.

⁶¹ MANSION, *Op. cit.*, p. 261.

⁶² Por exemplo na *Phys.*, II, 7, 198 a 20-24, b 8-9. MANSION, *Op. cit.*, p. 254, na nota 6, indica muitos outros lugares.

⁶³ *Phys.*, II, 3, 195 a 23-25. Cf. abundantes citações em MANSION, *Op. cit.*, p. 274, nota 71-72.

⁶⁴ *Ethica Nic.*, I, 4, 1096 a 19-29; cf. *De Ver.*, 21, 1.

⁶⁵ *Ethica Nic.*, I, 1, 1904 a 2-3.

⁶⁶ *De Ver.*, 21, 1.

⁶⁷ WERNER, *La finalité d'après Aristote*, em *Rev. de Theol. et de Phil.*, 1931, 5-16; SANDOZ, A., *Le rôle de la cause finale dans l'expérience chez Aristote*, em *Rev. de Phil.*, 1934, 46-72, 156-175, 271-282; 1937, 104-122, 210-231; BORTOLASO, G., S. J., *Filosofia Aristotelica e finalismo*, em *Civiltà Cattolica*, 1960 (111) IV, 461-70; ID., *Metafisica del finalismo*, ib., 1961 (112), II, 465-75; OWENS, J., *Teleology of nature in Aristotle*, em *Monist.*, 1968 (52), 159-73; LERNER, M.-P., *Recherches sur la notion de finalité chez Aristote*, Paris, 1969.

⁶⁸ MANSION, *Op. cit.*, p. 251-2.

A substância (οὐσία) é sobretudo a forma⁶⁹. Ora uma coisa pode, relativamente à sua forma, ou adquirir-la (geração substancial), ou, uma vez adquirida e pela acção, identificar-se sempre mais com ela, com o seu tipo específico, e progredir assim na sua perfeição⁷⁰.

Interpretação tomista

Uma vez aceite este conceito da natureza, e explorando ainda o mesmo método, São Tomás conseguiu prolongar imensamente Aristóteles, até alcançar um conceito transcendental de bem, graças à maneira diversa e superior de entender o ente⁷¹.

Para o Filósofo, ainda dentro da concepção física do universo, o ente ou substância era a forma, acto da matéria e na matéria, que actualizava e determinava tornando-a inteligível. Dentro destes limites, o fim ou o bem da coisa coincidiria com a sua forma. E tal era, de facto, o único exemplo que São Tomás encontrava.

Para o Angélico, o ente é também uma forma (não necessariamente acto de uma matéria), mas sempre concebida como sujeito de um acto superior, o acto de ser, aspecto que Aristóteles não considerava⁷². O bem de um ente vem a ser portanto o ser que tem em acto ou a que está ordenado em potência⁷³.

Da natureza à participação

Existe portanto um ponto fundamental de acordo: a *natureza* que é forma (em relação à matéria) para Aristóteles, e é *essência* (em relação ao ser) para São Tomás.

⁶⁹ *Metaphys.*, Z, 9, 1034 a 8-b 19.

⁷⁰ «Quand l'être atteint sa fin (τέλος), qui n'est autre que sa forme, il est parfait (τέλειον) — les mots à eux seuls suffiraient à le faire voir — car une chose est parfaite, quand il n'y a plus rien qu'on puisse y ajouter, bien entendu, dans son ordre; or c'est là le rôle de la forme vis-à-vis de l'indetermination de la matière, de lui donner l'actuation complète dans un certain ordre de choses». MANSION, *Op. cit.*, p. 277-8.

⁷¹ GILSON, E., *L'être et l'essence*, Paris, 1948; FABRO, C., *Dall'ente di Aristotele all'essere di S. Tommaso*, em *Aquinas*, 1958 (1), 5-39; *Id.*, *Dall'essere di Aristotele allo «esse» di Tommaso*, em *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris, p. 227-47; SOLERI, G., *Aristotele e S. Tommaso. Osservazioni sulle concezioni dell'essere, dell'anima e dell'etica nei due pensatore*, em *Riv. Filos. neoscol.*, 1959 (51), 193-227; DERISI, O. N., *Reflexiones acerca del sentido de «esse» en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristoteles, en la Escolástica y en Heidegger*, em *Sapientia*, 1959 (14), 289-92; BERTI, E., *Il concetto di ente come essere ed Aristotele. Contributo al dibattito sul problema di fondo della metafisica tomista*, em *Riv. Filos. neoscol.*, 1962 (54), 66-68.

⁷² Cf. GILSON, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 78-ss.

⁷³ *De Ver.*, 22, 1, ad 8.

Ora esta natureza, forma ou essência (também para São Tomás há coincidência, só que nem sempre a forma deve estar numa matéria), é o que de facto para Aristóteles e São Tomás se dá na coisa como objecto de conhecimento. O verdadeiro, dizia o Angélico, aperfeiçoa o entendimento só pela *razão de espécie*⁷⁴. Conhecendo a forma ou essência, sabem os dois o *que é tal coisa*, e como agir, pois os limites do ser são os mesmos do agir, conhecem até que ponto cada coisa é boa, e até que ponto, agindo, pode vir a ser melhor. Numa palavra, sabem quanta bondade tem uma coisa em acto e em potência⁷⁵.

Distinguem-se porém na maneira de conceber esse fim ou bem. Para Aristóteles, o fim é a mesma forma enquanto actua a matéria, e enquanto pode vir a actuá-la melhor. Para São Tomás, o fim ou bem é o ser que a essência tem actualmente, e o mais ser que virá a ter depois de futuras operações. Para Aristóteles (sem negar a existência da coisa), a forma é acto de uma matéria. Para São Tomás (sem negar que a forma seja por vezes acto de uma matéria) a forma ou essência é sujeito de um acto superior.

A forma exprime sempre a espécie, o tipo, o metro, o padrão, a medida, a determinação inteligível das coisas. Mas em Aristóteles determina a indeterminação potencial da matéria que actua. Em São Tomás determina a indeterminação do acto de ser enquanto o recebe na sua medida, o limita, e lhe dá assim um padrão inteligível para nós.

A mesma forma que faz o mundo inteligível para Aristóteles enquanto actuação da matéria, dá inteligibilidade à metafísica de São Tomás enquanto medida de participação do ser. O Angélico mantendo assim todo o conteúdo da *natureza* aristotélica, ultrapassa-o para atingir um conceito de *participação*.

Que o Santo Doutor era consciente da justeza deste prolongamento, prova-o o facto de atribuir ao Filósofo, no *Liber de Causis*, este tipo de participação, próprio de uma essência que tem o acto de ser segundo a sua medida⁷⁶.

De facto esta doutrina da participação não era mais que o natural florescimento da concepção da natureza, entendida por São Tomás no nível superior de sujeito de acto de ser.

⁷⁴ *De Ver.*, 21, 1.

⁷⁵ *De Ver.*, 22, 1, ad 3.

⁷⁶ *De Ver.*, 21, 5.

A natureza e o homem

Mas neste momento surgem dois problemas relativos à maneira como o Angélico se comporta com a sua fonte.

O primeiro refere-se ao argumento atribuído a Aristóteles de facto, ao que lhe pertence de direito, e às razões e consequências desta atribuição.

O Angélico atribui a Aristóteles o segundo argumento: como Deus é o seu mesmo ser e as coisas só têm o ser na medida da sua essência, Deus é bom por essência e as criaturas por participação.

De evidente inspiração (neo)platónica, tal argumento só é possível na concepção do acto de ser própria do Aquinatense.

Pelo contrário, no início do primeiro argumento, encontramos um resumo da concepção aristotélica da natureza e até as expressões latinas do seu vocabulário. Entre a *generatio* concebida como *motus ad esse*, e a *corruptio, per quam esse amittitur*, aparece o *esse substantiale* e *accidentale, absolute* e *secundum quid*, a jerarquia da *essentia*, *virtutes* e *operationes*.

Mas ao acrescentar-se que o bem se entende *secundum respectum ad alia*, transita-se insensivelmente da consideração da natureza em geral para a consideração da natureza humana, apela-se para o exemplo do *homem justo* e acaba-se por falar só da relação entre *Deus e nós*. Emerge assim uma tematização de tipo novo e uma aproximação do vocabulário de Sto. Agostinho a quem o argumento é, de facto, atribuído.

Verificamos que, se no segundo argumento uma formulação de tipo platónico é atribuída a Aristóteles como autor do *Liber de Causis*, no primeiro argumento uma tematização nitidamente aristotélica se metamorfoseia numa problemática agostiniana.

Quer dizer que São Tomás assimila e utiliza as fontes de maneira pessoal, abrindo sempre o seu próprio caminho que vai, neste caso, da natureza de Aristóteles para o homem de St.o Agostinho, ou mais concretamente, do mundo naturalista dos gregos para o universo inter-subjectivo dos cristãos.

Este processo verifica-se ainda no tratamento geral que São Tomás aplica aos dados de Aristóteles, designadamente no âmbito da gnoseologia e da ética, ao tratar do homem como sujeito activo do filosofar e do viver.

É o homem que realiza a experiência da natureza, descobre a relação entre o apetite e o bem, toma consciência da jerarquia

entre os meios e os fins até ao Fim Supremo, compreende que a natureza toda é obra da Inteligência de Deus e para a sua inteligência humana⁷⁷.

É o homem que se reconhece a si próprio como uma tendência peculiar na medida em que é penetrada de inteligência, atraída pelo bem em toda a sua plenitude, de acordo com a constatação fundamentalmente ética de Aristóteles — *o bem é aquilo que todas as coisas apeteçam*⁷⁸ — situada na concepção da gravação espiritual de Sto. Agostinho: *fizestes-nos Senhor para vós*⁷⁹.

A natureza de Aristóteles vem assim estruturar o pensamento tradicional, mas na medida em que é aprofundada na cosmologia e transcendida na antropologia.

Tal é a sorte do *Corpus aristotelicum* nas mãos de São Tomás: ser integrado na visão mais ampla e profunda da mundividência cristã⁸⁰.

Sentido da atribuição do «Liber de Causis»

O segundo problema refere-se ao sentido que possa ter a atribuição ao Filósofo do *Liber de Causis*.

Trata-se de uma obra de autor desconhecido, traduzida para o latim por Gerardo de Cremona, da Escola de Toledo, sob o título *Liber Aristotelis de Bonitate Pura*⁸¹.

Os historiadores estão hoje de acordo em afirmar que a doutrina do ser como conteúdo fundamental das coisas (inserida na proposição 4 deste livro e unida à noção de ser do Pseudo Dinis e de Boécio), bem como uma certa distinção entre essência e existência, influíram notavelmente na metafísica tomista⁸².

⁷⁷ *De Ver.*, 22, 1; 21, 1; 5, 2.

⁷⁸ *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1 904 a 2-3.

⁷⁹ *Confes.*, I, 1, 1.

⁸⁰ Em diversos planos e sobre diferentes pontos de vista, o facto tem sido objecto de estudo. Podem ver-se a propósito DE CORTE, M., *Aristotelianism and Christianity*, em *Philosophy Today*, 1957 (1), 16-21; BONAFEDE, G., *Agustinismo y aristotelismo en Santo Tomás*, em *Augustinus*, 1960 (5), 5-22; SARMIENTO, A. M., *Antropologia y Filosofía o Aristotelismo y Agustínismo*, em *Miscelánea de Estudios a Joaquim de Carvalho*, 1960, n. 3, 250-270; GIANNINI, G., *Rilievi su alcuni aspetti dell'Antropologia filosofica nella linea aristotelico-tomista*, em *Lateranum*, 1963 (29), 89-110; JOJA, *L'essence de l'homme chez Aristote*, em *Akten XIV. Intern. Kongr. Philos.*, V, Wien, 1970, p. 59-65.

⁸¹ OTTO BARDENHEWER, *Die pseudo-aristotelische Schrift: Über das reine Güte bekannt den Namen «Liber de Causis»*, Friburg in Br., 1882; PERA, C., O. P., *In librum de Causis expositio*, Torino-Roma, 1955; SAFFREY, H. D., O. P., *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis expositio*, Friburg-Louvain, 1954.

⁸² FABRO, C., *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, Torino, 1950, p. 110-111.

Doutrina semelhante acerca da composição entre bem e bondade na criatura, ainda que abstrusamente exposta, encontra-se nas proposições 20 e 22⁸³, e a ela deve referir-se São Tomás no fim do segundo argumento pró-participação.

Mas o conteúdo geral do livro não era de molde a convencer os melhores estudiosos do séc. XIII, designadamente São Tomás, de que o verdadeiro autor fosse Aristóteles⁸⁴.

A doutrina baseia-se toda sobre o realismo exagerado, segundo o qual a cada conceito da mente corresponde uma realidade. Junta-se a isto o processo emanatista, segundo o qual do Sumo Ente que é Uno e Bem, derivam as Inteligências, destas a Alma, e desta a Natureza que é só efeito e não causa.

É exactamente o que há de mais contrário ao princípio gnoseológico e à experiência da natureza de Aristóteles.

São Tomás desmascara frequentemente este realismo exagerado e a explicação emanatista da realidade nos textos que estudamos⁸⁵. Sobretudo na maneira enérgica com que responde a uma objecção contra a convertibilidade entre o ente e o bem a partir de uma citação da proposição 4 desse livro: *a primeira das coisas criadas é o ser*. São Tomás responde secamente que *o ente não se diz anterior ao bem desse modo mas de outro*⁸⁶.

Apesar de só mais tarde compreender a relação directa do *Liber de Causis* com Proclo⁸⁷ e escrever o seu comentário, e até porque já conhecia o juízo que o seu mestre Sto. Alberto fazia sobre a filiação desta obra⁸⁸, São Tomás nunca a atribui a Aristóteles, ao menos nas 45 citações explícitas do *De Veritate*.

Por outro lado é esta a *única* citação em que se menciona o Filósofo como autor do *Liber de Causis*. Mesmo concordando

⁸³ Eis o texto central destas citações: Prop. 20: «Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse (...) Sicut ergo ens primum et bonitas sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una. Et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis». Prop. 22: «Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus; verumtamen omne saeculum non recipit de illa bonitate nisi secundum modum suae potentiae».

⁸⁴ Por exemplo, Sto. Albergo Magno no Livro II do seu comentário, atribui-o a um certo David Judeu.

⁸⁵ *De Ver.*, 21, 1, ad 7-8; 21, 4, ad 8-9.

⁸⁶ *De Ver.*, 21, 2, ad 5.

⁸⁷ Em 1268, ao ler a tradução da *Elementatio Theologica* de Proclo, compreendeu que o livro *De Causis* dependia dele. Cf. GRABMANN, Guglielmo di Moerbeke, O. P., *il traduttore delle opere di Aristotele*, em *Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. IX, Roma, 1946, p. 147 ss.

⁸⁸ VAN STEENKISTE, C., O. P., *Il «Liber De Causis» negli scritti di S. Tommaso*, em *Angelicum*, 1958 (35), 325-74; OSHIKA, Thomas Aquinas and the *Liber de Causis*, em *Studies in Medieval Thought* (Tóquio), 1967 (9), 102-122.

com Van Steenkiste em que *Filósofo* não significa necessariamente Aristóteles⁸⁹, é estranha esta coincidência.

Já no fim do artigo anterior⁹⁰, no princípio da determinação e no fim deste argumento, São Tomás insiste de um modo insólito em que naquele livro se afirma que *somente Deus é Bondade Pura*⁹¹. Tal insistência dá a impressão de um reclame ao título latino que o tradutor dera ao opúsculo: *Liber Aristotelis de Bonitate Pura*⁹².

Este facto e o mencionar agora o Filósofo como autor do *Liber de Causis* deixa-nos a impressão de o Angélico deixar passar aquela associação de ideias no intuito compreensível de envolver os adversários.

Com efeito, estes podiam verificar assim facilmente nos textos citados dos próprios autores, como Sto. Agostinho estava de acordo com o Estagirita em dizer que o bem criado é bom por participação, mas no sentido de o ser pela *sua* própria bondade, doutrina a que o mesmo São Tomás aportara dentro da tendência aristotélica e no intuito de explicar Sto. Agostinho.

Em conclusão, mais que a confusão reinante acerca das fontes aristotélicas e neoplatónicas na Idade Média, ou uma efectiva crença de São Tomás em tal autoria, o facto vem evidenciar-nos como ele se vale de todos os meios para sublinhar que Aristóteles está de acordo com Sto. Agostinho. Para isso contribuía de algum modo recordar o título que divulgara a tradução latina do *Liber De Causis*.

S.^{to} Agostinho (354-430)

Vivendo tempos em que as obras de Aristóteles e Platão quase não existiam no Ocidente, Sto. Agostinho somente se familiarizou com as obras dos neoplatónicos, sobretudo Plotino⁹³, acerca dos

⁸⁹ O autor, depois de notar que *nessuno ha mai provato* a equivalência entre Filósofo e Aristóteles nas obras do Angélico, também não prova a sua afirmação, pois o único texto apresentado, além do que estudamos aqui (*De Ver.*, 21, 5, e a que poderíamos juntar outros análogos: *I Sent.*, dist. 8, q. 1, a. 2, Contra; *ib.*, a. 3, Contra; *Quodl.* IX, q. 3, a. 5) é muito duvidoso mesmo a partir da possível confusão paleográfica entre as abreviações de Ptolomeu e Filósofo. (Cf. *Op. Cit.*, p. 369, nota 1).

⁹⁰ *De Ver.*, 21, 4, ad 9.

⁹¹ «Et haec videtur esse intentio Philosophi in Lib. de Causis, qui dicit solam divinam bonitatem esse bonitatem puram». *De Ver.*, 21, 5.

⁹² Tanto mais que então já somente se usava o título *Liber de Causis*, tomado do seu conteúdo. Cf. SAFFREY, H. D., *Op. cit.*, p. XVIII.

⁹³ UEBERWEG-GEYER, *Die Patristische und Scholastische Philosophie* II, Berlin, 1928, p. 99; Ó MEARA, J.-J., *Augustine and neo-platonism*, em *Recherches augustiniennes*, 1958 (1), 91-111;

quais exprime a sua admiração⁹⁴, dizendo mesmo que eles resumem o melhor de todo o pensamento anterior⁹⁵.

Esta influência manifesta-se particularmente no problema do bem, tão caro aos neoplatónicos, e já essencial para o mesmo Platão⁹⁶.

São duas as citações fundamentais de Sto. Agostinho que encontramos no âmbito do nosso estudo, ambas tiradas do mesmo lugar⁹⁷: uma contra a tese proposta pelo Angélico, relativa à relação entre bem criado e Incriado⁹⁸, e outra favorável, referente ao conceito de participação⁹⁹. Vamos dar uma rápida visão desse capítulo do *De Trinitate*, que é um exemplo típico da situação doutrinal de Sto. Agostinho.

De Trinitate

É de notar que estamos perante um livro de carácter estritamente teológico. O facto não é ocasional. Sto. Agostinho nunca escreve filosofia mas teologia. Considera mesmo que o cristão como tal se encontra em situação superior aos filósofos, pois conhece a verdade que a revelação lhe deu. Este sentimento acompanha-o mesmo quando exprime a sua admiração pelos neoplatónicos. Não há uma ciência da razão e outra da fé, mas a única ciência do cristão iluminado, a Sabedoria, que é conhecimento e vida.

No capítulo anterior ao que presentemente nos interessa, S.to Agostinho fala da Verdade e da maneira como podemos intuí-la. Não devemos procurá-la sob a terra (como pretendia a experiência aristotélica), mas na intuição reservada às almas puras¹⁰⁰. No fim encontra-se um famoso texto acerca da intuição da Verdade, que

Lods, M., *Questions agostiniennes: dans quelle mesure saint Augustin est-il platonicien?*, em *Église et Théologie*, 1960 (23), 21-36; RACHET, G., *Saint Augustin et les «Libri Platoniorum»*, em *Bull. Assoc. G. Budé*, 1963, 337-47.

⁹⁴ *De Civitate Dei*, VII, c. 5 ss. Cf. M. P. L., 41, col. 229 ss. C. C., 47, p. 221, ss.

⁹⁵ *Contra Acad.*, III, 19, n. 42. Cf. M. P. L., 32, col. 956.

⁹⁶ PEGHAIRE, J., *L'axiome «bonum est diffusivum sui» dans le Néo-Platonisme et le Thomisme*, em *Rev. de l'Univ. D'Ottawa*, 1932 (1), 5-30; RINTELEN, F. J. von, *Augustinus — Endlichkeit und Unendlichkeit des Guten (bonum)*, em *Horizont*, 1967 (10), 70-80; Id., *Bene finito e bene infinito* in S. Agostino, em *Ethica*, 1968 (7), 193-214.

⁹⁷ S. AURELI AUGUSTINI Opera, pars XVI, 1-2: *De Trinitate libri XV*, I-II (Libri I-XII, XIII-XV), cura et studio W. J. MOUNTAIN auxiliante Fr. Glorie (*Corpus Christianorum. Series Latina*, L. La), Turnhouti, 1968, VIII, c. 3, p. 271-274; M. P. L., 42, col. 949-951.

⁹⁸ *De Ver.* 21, 4, 3.

⁹⁹ *De Ver.*, 21, 4, contra 4; 21, 5.

¹⁰⁰ Sobre este aspecto, cf. MARTINS, D., *Deus no sistema de Sto. Agostinho*, em *Rev. Port. Fil.*, 1955 (11), p. 177.

se pode obter só num momento, antes que os pensamentos terrenos a obscureçam, através do intuito do espírito¹⁰¹.

A seguir, no capítulo 3, começa também por incitar o leitor à intuição do bem, o único que nós amamos. E depois de mencionar uma série de belíssimos exemplos de bens criados, termina por afirmar que a bondade, pela qual todos eles são bons, é Deus¹⁰². É a afirmação apresentada contra São Tomás e que este denuncia como platónica¹⁰³.

Contudo, para S.to Agostinho, não são as coisas que têm importância mas apenas Deus e o Homem. *Noverim me, noverim te*¹⁰⁴. Todos aqueles exemplos das coisas não têm outro fim que conduzir à realidade superior do espírito bom (*animus bonus*). S.to Agostinho entra assim no problema que o preocupa com o propósito de o desenvolver e aprofundar¹⁰⁵.

Neste momento deixa de falar de conhecimento do bem e passa a referir-se à tendência pessoal, global, própria do espírito que, agindo pela vontade, aderindo pelo amor, retorna ao Sumo Bem. A região do bem encontra-se para além do conhecimento, na tensão existente entre o espírito criado e a sua origem, o Bem Supremo, para o qual tende na linha do retorno¹⁰⁶.

Todo o problema consiste agora em saber qual seja o *nosso* bem. S.to Agostinho crê que essa descoberta poderá fazer-se analisando o acto pelo qual tendemos e aderimos ao bem. Nessa análise verifica ele que o espírito não bom, que portanto não adere ao bem, já é de algum modo bom, na medida em que é melhor que o corpo¹⁰⁷. Mas isso nada tem que ver com o bem de que tratamos aqui, pois tal espírito só nos agrada na medida em que é feito (por Deus),

¹⁰¹ «Ecce vide, si potes, o anima praegravata corpore quod corrumpitur, et onusta terrenis cogitationibus multis et variis; ecce vide, si potes: Deus Veritas est (...) non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis, Veritas est». Cf. *M. P. L.*, 42, col. 949; *C. C.*, 50, p. 271.

¹⁰² «Ecce iterum vide, si potes (...) Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum sed bonum omnis boni (...) Non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum coelum, sed *bonum bonum*». *De Trinitate*, VIII, c. 3; *M. P. L.*, 42, col. 949; *C. C.*, 50, p. 271-272. Sublinhados nossos.

¹⁰³ *De Ver.*, 21, 4, obj. 3; *ib.*, ad. 3.

¹⁰⁴ *Soliloquiorum*, II, c. 1, *M. P. L.*, 32, col. 885.

¹⁰⁵ «Sic enim forte facilius advertitur quid vellim dicere...» *De Trinitate*, VIII, 3; *M. P. L.*, 42, col. 949; *C. C.*, 50, p. 272.

¹⁰⁶ «Ideo non dicitur bonus animus quoniam restat ei actio voluntatis, qua fit prestantior (...) Quo autem se convertat ut fiat bonus animus, nisi ad bonum, cum hoc amat et appetit et adipiscitur? *Ib.*, col. 950; *Ib.*, p. 273.

¹⁰⁷ «Avertendo enim se a summo bono, amittit animus ut sit bonus animus; non autem amittit ut sit animus, cum et hoc jam bonum sit corpore melius, *Ib.*, col. 950; *Ib.*, p. 274.

não na medida em que ele se faz (pelo esforço de realização pessoal) ¹⁰⁸. Do espírito não bom nem sequer podemos ter uma ideia definida. Só o espírito verdadeiro, o espírito bom, é para nós uma realidade clara. E este não se dá fora da tendência e adesão à Verdade ou Bem Simples que é o Mesmo Bem, o Sumo Bem ¹⁰⁹.

Resulta deste modo evidente a afirmação inicial: Deus é a bondade de todas as coisas boas. E isto verifica-se, propriamente falando, na relação que guarda com Ele o espírito criado. Aderindo ao Bem Supremo, o espírito é bom, retraindo-se dele é mau (situação misteriosa, pois o espírito que não retorna a Deus não é propriamente espírito). Ora se o Bem, no caso em que o espírito se faz mau, não permanecesse, não haveria Bem, e por conseguinte nem o espírito poderia jamais tornar a fazer-se bom ¹¹⁰.

Mas esse Bem existe. É Deus, pela *participação* do qual todas as coisas são boas ¹¹¹, e que não está longe de cada um de nós: n'Ele vivemos, nos movemos e somos ¹¹².

Atitude tomista

Não é fácil distinguir aqui entre teologia e filosofia, nem, por isso mesmo, tentar uma separação dos respectivos elementos.

Contudo parece que se manifestam com suficiente clareza três pontos particulares, à luz dos quais podemos detectar e avaliar o modo como o Angélico se comporta, no âmbito do nosso problema, com a fonte agostiniana.

Por facilidade de exposição, distingui-los-emos, mas sem insistir demais na mútua separação, nestes parágrafos: método e noção, participação dentro do universo inter-subjectivo, a natureza do espírito: inteligência e vontade.

¹⁰⁸ «Tantum animus, cum ita nobis placet ut eum omni etiam luci corporeae cum bene intelligimus, praeferamus, non in seipso nobis placet, sed in illa arte qua *factus est*». «Et hoc est bonum nostrum, ubi videmus esse debuerit aut debeat, quidquid esse debuisset aut debere comprehendimus». *Ib.*; *Ib.*, p. 273-274. Sublinhados nossos.

¹⁰⁹ «Haec est veritas et simplex bonum: non enim est aliquid quam ipsum bonum ac per hoc etiam summum bonum». *Ib.*; *Ib.*

¹¹⁰ «Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum» *Ib.* Este argumento utiliza-se em *De Ver.*, 21, 4, contra 2.

¹¹¹ «Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, percipere ipsum bonum cujus participatione bona sunt; simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum: si ergo potueris illis detractis per seipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beatificaveris». *Ib.*; *Ib.*, p. 273.

¹¹² *Ib.*, col. 950-951; *Ib.*, p. 274.

Método e noção

Na directa dependência do neoplatonismo, encontramos no centro da que chamaríamos base filosófica de S.to Agostinho, um certo realismo gnoseológico exagerado, que se explicita claramente no nosso texto: a cada conceito mental (cada palavra), corresponde uma realidade¹¹³. Resulta por conseguinte que, ao falar de entes bons, cada ente se concebe e existe por si mesmo, e o conceito transcendental em que todos coincidem, *bom*, deve existir também separado: é Deus. O conhecimento que d'Ele temos é portanto uma *visão*, um conhecimento intuitivo.

Mesmo tomando-a no sentido mais aceitável¹¹⁴, esta intuição é a antítese do método que São Tomás recebera de Aristóteles.

Caminhos opostos conduzem infalivelmente a noções de bem distanciadas: enquanto para S.to Agostinho os bens criados são bons pela Bondade Primeira, para São Tomás são bons formalmente pela sua própria bondade, e participadamente pela Bondade Primeira.

A concepção de S.to Agostinho era literalmente citada por uma objecção¹¹⁵. Neste ponto o Angélico não podia ceder, e por isso dava uma resposta enérgica em que denuncia a filiação platónica das doutrinas do Bispo de Hipona e faz ver a necessidade de a explicar convenientemente¹¹⁶.

A participação dentro do universo inter-subjectivo

O texto de S.to Agostinho deve, no entanto, interpretar-se de acordo com o contexto em que se encontra inserido, referente ao espírito bom (*animus bonus*).

¹¹³ «Cum enim audio, verbi gratia, quod dicitur animus bonus, sicut *duo verba* sunt, ita ex eis verbis *duo quaedam intelligo*: aliud quod animus est, aliud quod bonus». *Ib.*, col. 949; *Ib.*, p. 272. Sublinhados nossos.

¹¹⁴ Não como um conhecimento directo de Deus, mas como uma certa intuição profunda do espírito humano, como o próprio S. Agostinho a expõe em *Epist.* 147, *M. P. L.* 33, col. 596-622; veja-se KOWALCZYK, *Dieu en tant que «Summum Bonum» d'après Saint Thomas d'Aquin*, em *Divus Thomas*, 1971 (92), p. 343.

¹¹⁵ *De Ver.*, 21, 4, 3.

¹¹⁶ *Ib.*, ad 3; PERA, C., *Il tomismo di fronte alle correnti platoniche e neoplatoniche*, em *Aquinas*, 1960 (3), 279-306.

São Tomás revela ter consciência do facto na medida em que ao desenvolver o argumento pró-participação que atribui a S.to Agostinho¹¹⁷, toma sobretudo em conta a doutrina do espírito bom.

Com efeito, ao começar a expor esse argumento, fala de *todos os entes*, no seu aspecto substancial e accidental, dentro do puro aristotelismo. Mas a seguir introduz o exemplo do *homem justo* (já semelhante a *espírito bom*), desenvolve o conceito do bem de modo estranho para uma mentalidade aristotélica, apresentando-o como um ente em relação com os entes circunstantes sobre os quais actua, e finalmente faz girar todo o argumento sobre o contraste existente entre *nós* e *Deus*. Esta insensível transição de *todos os entes* para *homem justo* e para *nós*, manifesta uma nítida dependência das duas fontes principais, Aristóteles e S.to Agostinho, e o esforço realizado por São Tomás para pôr de acordo o mundo das naturezas do primeiro com o universo inter-subjectivo do segundo, e explicar este dentro do seu próprio pensamento.

O êxito de um tal esforço revela-se no tipo muito pessoal de participação que São Tomás apresenta. O argumento conclui: *E portanto a bondade absoluta é em Deus o mesmo que a Sua essência; em nós, considera-se segundo aquilo que se acrescenta à essência. E portanto a bondade completa ou absoluta, em nós, aumenta e diminui e desaparece totalmente, mas não em Deus. Ainda que a bondade substancial, em nós, sempre permaneça. E, neste sentido, parece dizer S.to Agostinho que Deus é bom por essência e não por participação*¹¹⁸.

Como se verifica facilmente, se o vocabulário e a armadura conceitual são de Aristóteles, a problemática é a de S.to Agostinho. Provavelmente, tanto poderíamos dizer que o Angélico procura explicar esta problemática dentro do aristotelismo como, ao contrário, que ele pretende integrar a visão naturalista de Aristóteles dentro da teologia agostiniana. Mais acertadamente, diremos que nem uma coisa nem outra acontece. O que está em causa não é a natureza de Aristóteles nem o espírito de S.to Agostinho, mas os dois em conjunto, a natureza e o espírito, a natureza do espírito ou, se quisermos, o Homem de São Tomás¹¹⁹.

¹¹⁷ *De Ver.*, 21, 5.

¹¹⁸ *Ib.* A fórmula *in nobis* repete-se quatro vezes no texto completo.

¹¹⁹ Diversos pontos de vista complementares e progressivos encontram-se em SCHNEIDER, R., *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*. Stuttgart, 1957; BOYER, Ch., *The notion of nature in St. Augustin*, em *Studia Patristica*, II, *Papers presented to the*

Trata-se de problematizar o dualismo atávico da cultura tradicional que, no limite e de algum modo, tendia a confundir-se com a tendência naturalista ou materialista por um lado e a espiritualista ou angelista pelo outro. Agita-se o problema do Homem, de nós e da maneira de melhor nos compreendermos para nos orientarmos. E precisamente aqui se levanta a pergunta: somos mais uma capacidade de compreensão ou de decisão? Em nós, o primado pertence à inteligência ou à vontade?

A natureza do espírito: inteligência ou vontade?

Para S.to Agostinho, o espírito só é bom, e como tal verdadeiro espírito, se adere ao Sumo Bem. O Autor desenvolve largamente este princípio, numa visão concreta da condição do homem que retorna à sua origem.

Neste movimento não conta para S.to Agostinho mais que o acto em tensão para Deus, que é o espírito bom (*animus bonus*). Nada portanto de distinção entre as actividades de conhecer e de querer, entre a essência do espírito e as suas faculdades, nenhuma diferença entre a sua essência e o seu ser. Essas determinações constituiriam, no melhor dos casos, objecto de conhecimento, mas não expressão da vida ou tendência ou retorno do espírito para Deus que o conceito de bem implica.

Numa palavra, a tendência para o bem é própria da vontade e, para S.to Agostinho, *os homines não são outra coisa que vontades*¹²⁰.

Fulcrado na visão teológica (*sapientia*) da situação do homem que quer e deve retornar a Deus, o grande Doutor Africano fornece-nos uma visão profunda do bem como expressão da tendência vital do homem, ultrapassando toda e qualquer explicação racional dessa realidade. É a vida para além do conhecimento. Em certo

Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1955, p. 175-86; ALVAREZ TURIENZO, S., *Sobre la definición agustiniana del hombre*, em *Ciudad de Dios*, 1962 (175), 5-35; MARKUS, R. A., *«Imago» and «similitudo» in Augustine*, em *Rev. Étud. August.*, 1964 (10), 125-43; THONARD, F. J., *La notion de «nature» chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*, em *Rev. Étud. August.*, 1965 (11), 239-65; GREGORY, T., *L'idea di natura nella Filosofia Medievale prima dell'ingresso della Fisica di Aristotele. Il secolo XII*, Florença, 1966?; BLASQUEZ, A., *El concepto de sustancia según San Agustín*, em *Augustinus*, 1970 (15), 369-83; 1971 (16), 69-79.

¹²⁰ «Nihil aliud sunt homines quam voluntates». Citado por FOREST, A., *Le réalisme de la volonté*, em *Rev. Th.*, 1946 (46), p. 457.

modo é a Teologia (no sentido agostiniano de *sapientia*) para além da Filosofia. S.to Agostinho toca na realidade profunda do bem, para além da sua compreensão intelectual¹²¹.

Parece que São Tomás era consciente desta situação. Cremos tê-lo demonstrado ao analisar o sentido progressivo da ordem imposta aos três argumentos da participação¹²². Estudando o bem na tendência cientista de Aristóteles, São Tomás faz filosofia, busca uma explicação deste facto experimental: tudo age por um fim que é o seu ser e o seu bem, e tudo tem já um bem ou ser segundo a sua medida. Deste modo chega a uma noção de bem transcendental que é a expressão intelectual da realidade: o bem (o bom) é o mesmo ente na medida em que tem bondade (= ser). É o conteúdo dos dois primeiros argumentos pró-participação, uma participação estática, aberta ao conhecimento, e onde o bem e o ente coincidem.

O contraste com S.to Agostinho é evidente.

A partir dele, a historiografia moderna criou uma tradição que aceita encontrarem-se os dois grandes mestres do pensamento cristão em posições opostas.

Sublinha-se que para São Tomás, ao contrário de S.to Agostinho, os homens são *racionais por essência* e vontades por participação¹²³.

Accepta-se que S.to Agostinho admite o primado da vontade e São Tomás o primado do entendimento. Tem-se falado do voluntarismo de um e do intelectualismo de outro¹²⁴.

Ora o resultado da nossa investigação, vem provar que o problema não está apenas mal resolvido¹²⁵, mas também mal equa-

¹²¹ Esta tendência para não distinguir entre as actividades do conhecimento e da vontade, sempre esteve presente na filosofia, e de um modo particular na de hoje. Ver a este propósito o óptimo estudo de FOREST, A., *Op. cit.*, p. 461 ss.

¹²² *De Ver.*, 21, 5; cf. RIBEIRO DIAS, J., *Vivência do Bem e Metafísica*, em *Itinerarium*, 1970 (16), p. 46, ss.; ID., *A noção metafísica de Bem nas «Quaestiones disputatae de Veritate» de S. Tomás de Aquino*, Lisboa, 1970, p. 92, ss.

¹²³ *In II Sent.*, dist. 35, q. 1, a. 1.; cf. FABRO, C., *La Nozione metafisica di Partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, 1950, p. 291 ss.

¹²⁴ ROUSSELOT, P., *L'intellectualisme de S. Thomas*, Paris, 1924; ID., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, Paris, 1933; ver a resposta de GEIGER, L.-B., *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*, Montreal-Paris, 1952; LUSSEAU, H., *L'intellectualisme d'un saint: Thomas d'Aquin*, em *Facultés Catholiques de l'Ouest*, Abril, 1953 (2), 2-7.

¹²⁵ Veja-se GIANNATEMPO, A., *Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso*, em *Divus Thomas*, 1971 (74), 131-154. Atendendo não apenas a expressões esporádicas ou etapas determinadas do pensamento do Angélico, mas ao conjunto da sua obra, a A. distingue três fases na evolução do problema: a) inicial: *Comentário às Sentenças*; b) média: *De Veritate*, *Summa contra Gentiles* e *Summa theologica*; c) final: *De Malo*, para afirmar que, se nas obras da fase média aparece um intelectualismo mais acentuado que precisamente se impôs à tradição

cionado, porquanto o dilema intelectualismo-voluntarismo aparece superado nos textos estudados, se não tanto na trama superficial da exposição, ao menos na inspiração mais profunda que a alimenta.

Esta verificação ressalta da comparação entre os dois primeiros argumentos por um lado e o terceiro argumento pelo outro¹²⁶.

Na análise da natureza das coisas processada no 1.º argumento, verificamos que uma coisa é boa não quando é apenas em parte, mas quando é totalmente (em toda a sua medida). O bem implica não o ser parcial mas o *ser total* de cada coisa. Trata-se de um tipo de participação que tem em conta a mutabilidade das coisas dentro do tempo, na linha do pensamento agostiniano.

Por outro lado, o ser total de cada coisa é um ser medido pela sua essência e que portanto a situa, dentro da hierarquia das coisas, num lugar ou nível ou tipo determinado.

No 2.º argumento constata-se, na linha do itinerário metafísico da IV via ou prova da existência de Deus, aqui pressuposta, que as coisas boas assim medidas, ou seja, todas as criaturas, são ainda boas por participação no sentido de serem boas apenas deste ou daquele modo, nesta ou naquela medida, mas não boas por essência como Deus, cujo ser ou bondade não está definido por qualquer modo ou limitado por alguma medida. O Bem, ser total, depende, mais radicalmente, não de ser isto ou ser aquilo mas simplesmente de *ser ou não ser*.

Encontramo-nos no plano metafísico de uma participação estática, da criação-conservação de todas as coisas finitas por parte de Deus infinito, e que corresponde à concepção da metafísica de origem grega, (neo) platônica, tradicional na época.

Tendo bem presente o esforço realizado por São Tomás em todos estes argumentos para marcar a transcendência de Deus a

posterior, não acontece o mesmo nas outras duas fases, inicial e final. Quer isto dizer que São Tomás aceita no início da sua carreira o tradicional primado da vontade e retorna a ele na última época da vida. — Quanto a nós, cremos que os textos do *De Veritate* provam que também aqui é mantido o primado da vontade. Mas a nossa conclusão supera o dilema e pretende ir mais longe.

¹²⁶ *De Ver.*, 21, 5.

respeito das criaturas, poderíamos dizer, em termos de imanência e de acordo com a mentalidade neo platónica evocada através da Bíblia nos textos citados de Sto. Agostinho¹²⁷, que o Bem implica, para além de sermos isto ou aquilo, o sermos *em* Deus. Encontramo-nos assim perante o mundo das relações entre as coisas, e entre estas e o seu Princípio, objecto da visão ou contemplação da inteligência grega. Visão intelectualista que São Tomás reconhece mas que se nega a admitir na sua exclusividade¹²⁸.

Com efeito, e entramos no 3.º argumento, o conceito de bem situa-se na ordem dos fins.

Em primeiro lugar no sentido de ele polarisar todos os apetites. Encontramos assim toda a análise aristotélica da experiência da natureza e a definição da Ética a Nicómaco, aceite por São Tomás como ponto de partida: o bem é aquilo que todas as coisas apetecem¹²⁹. E encontramos simultaneamente Sto. Agostinho quem, no seu pensamento mais profundo, para além da análise (neo) platónica das relações mais estáticas (por exemplo na participação) entre a criatura e o Criador, explora incessantemente, no fundo de um universo inter-subjectivo de tipo bíblico (cristão), a relação dinâmico-temporal das contingências do convívio existencial entre Deus e o homem: «fizestes-nos Senhor *para* vós e o nosso coração não descansa enquanto não repousar em vós»¹³⁰.

Encontramos afinal toda a concepção cristã fulcrada sobre o conceito de criação e vertida numa metafísica dinâmica que incide particularmente sobre o sentido das causas extrínsecas, o reino dos princípios e dos fins, na linha da problemática de Boécio (3.ª fonte) e que, sublinhando o primado do universo inter-subjectivo, se interessa particularmente pelo homem, pelas tendências mais profundas da sua vontade, pelo estatuto da sua liberdade e pelo sentido ético-agonístico da sua realização.

Mais que um perpétuo debater-se com Deus, mais que em Deus, o homem é *para* Deus. Trata-se de uma concepção em que

¹²⁷ *De Trinitate*, VIII, 3; *M. P. L.*, 42, col. 950-51; *C. C.*, 50, p. 274.

¹²⁸ O Angélico recorda que os filósofos, nessa contemplação *finem ultimum hominis posuerunt, qui secundum nos, erit in visione Dei. De Ver.*, 2, 2.

¹²⁹ *Ethica a Nic.*, I, 1, 1904 a 2-3; *De Ver.*, 21, 1.

¹³⁰ *Confissões*, I, 1, 1. Sublinhamos *para* que, neste sentido, parece exprimir a ideia central.

a vontade está no centro. Visão voluntarista, mais tipicamente cristã, de que o Angélico é bem consciente e recebe de Aristóteles, de Sto. Agostinho, e, em certa medida, também de Boécio.

Mas como homem de síntese, o Angélico transcende, aprofundando-o, este plano da oposição entre a concepção intelectualista e a concepção voluntarista.

O 3.º argumento não parte da oposição entre apetite e fim, mas entre fim intermédio (criatura espiritual) e Fim Ultimo. O fim não último só pode atrair um apetite na medida em que possui em si a força de atracção, ou seja, o ser ou bondade. Por outro lado um fim intermédio só pode causar (neste caso, atrair o apetite) sob o influxo do fim principal. Isto significa que o fim intermédio atrai o apetite pelo ser ou bondade que tem (e recebe) do Fim Ultimo. É por isso que, mesmo na hipótese de *ser o seu mesmo ser, como Deus*, o ser ou bondade da criatura ainda seria por participação, precisamente porque seria recebido de Deus¹³¹.

Quer dizer que o bem, radicalmente, implica não tanto ser para Deus, mas ser *de* Deus. O mistério tem a sua raiz na criação livre devida à iniciativa divina, na «razão» escondida da sua opção graciosa e gratuita de amor.

Em última análise, o *mistério do bem* situa-se, para além (ou para aquém) do *ser em* da concepção estática e intelectualista e do *ser para* da concepção dinâmica e voluntarista, no *ser de* que evoca o dom gratuito da criação¹³².

O dilema intelectualismo-voluntarismo tantas vezes atribuído a São Tomás e Sto. Agostinho encontra assim a via para ser superado. Aquela oposição que de algum modo parece situar-se no plano histórico dos textos que estudamos, perde acuidade no contexto geral da evolução histórica do pensamento cristão ocidental, pois a inspiração de base dependente da ideia de criação é a mesma¹³³.

¹³¹ Deus é omnium ultimus finis, sicut et primum principium, *De Ver.*, 21,5,

¹³² Na linha deste pensar parecem situar-se alguns dos melhores caminhos da ontologia contemporânea. Veja-se, a título de exemplo, a passagem da *ontologia da pessoa* para a *ontologia da criatura* presente na obra de LEVINAS, M., e que ele próprio sublinha no artigo *La Substitution*, em *Rev. Philos. de Louvain*, 1968 (66), 487-508.

¹³³ Cremos que na expressão de S. Agostinho antes citada (*Confissões*, I, 1, 1), se deverá sublinhar afinal *fizestes-nos*. Nós somos *para* Vós, porque Vós *nos fizestes* assim. Cremos ainda que neste sentido importa compreender ou corrigir estudos antigos e recentes sobre as relações entre S. Agostinho e S. Tomás, tais como: GILSON, E., *Pourquoi Saint Thomas a critiqué*

Conclusão

A noção de Bem que encontramos no *De Veritate* parece não ter sofrido qualquer modificação essencial no pensamento posterior do Angélico¹³⁴ e parece ter entrado na herança da cultura ocidental. Por isso as fontes de que hauriu essa noção e que estavam todas presentes desde o início, interessam para a consciencialização do pensamento de hoje.

Situado na linha do universo cristão de Boécio (a cuja denominação de *último romano* poderíamos acrescentar a de *primeiro românico*, num tempo em que o mundo germânico e anglo-saxónico estavam ainda para nascer), São Tomás de Aquino recolhe e explora a herança da filosofia dos gregos e da revelação dos cristãos, designadamente a experiência da natureza de Aristóteles e a vivência do mundo inter-subjectivo de St.o Agostinho.

Através das contingências deste duro esforço de prospecção e síntese, e em profundo acordo com Sto. Agostinho, o Angélico nunca perde de vista o mistério essencial da relação entre Deus e o Homem.

E mantendo-se dentro das exigências profundas das categorias de participação e criação, parece não desintegrar a metafísica do ser da dialéctica do amor.

JOSÉ RIBEIRO DIAS

S. Augustin, em *Arch. d'Hist. doct. et litt. du Moyen Age*, 1926-1927; GUZZO, A., *Agostino e Tommaso*, Torino, 1958; MUÑOZ ALONSO, A., *Intellectum valde ama* [S. Agustín], em *Augustinus*, 1958 (3), 171-6; DERISI, O. N., *Agustinismo y tomismo*, em *Augustinus*, 1959 (4), 67-81; Id., *Agustinismo e tomismo*, em *Veritas* (Porto Alegre), 1955-1956 (1), 131-47; MARROU, H., *San Agustín y el agustinismo*, Madrid, 1960; THONNARD, F.-J., *Augustinisme et Thomisme comme philosophies chrétiennes*, em *Rev. Et. Aug.* 1960 (6), 255-58; PINCHERLE, A., «*Et inquietum est cor nostrum*». *Appunti per una lezione agustiniana*, em *Augustinus*, 1968 (13), 353-68.

¹³⁴ Ver por exemplo KOWALCZYK, St., *Dieu en tant que «Summum bonum» d'après Saint Thomas d'Aquin*, em *Divus Thomas*, 1971 (92), p. 140.